

Über die Seele : theologische Überlegungen mit pädagogischen Nebenabsichten

Autor(en): **Hailer, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **69 (2013)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877660>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Über die Seele

Theologische Überlegungen mit pädagogischen Nebenabsichten¹

In memoriam Pfarrerin PD Dr. Frances Back (1965-2012)

«Gott und die Seele begehre ich zu erkennen – Sonst nichts? – Sonst nichts.»² So in aller Knappheit Aurelius Augustinus. Der grosse Theologe leistet sich hier eine fast schon ungeheuerliche Reduktion: Gott und die Seele will er erkennen, sonst nichts.

Es ist bemerkenswert, was Augustinus als uninteressant aus seinen Erwägungen ausschliesst: Mitmenschen und Mitgeschöpfe, Institutionen und Gewohnheiten, die Kirche und ihre Ämter, die Ethik, die Geschichte und noch vieles mehr. Dass er sich freilich sehr wohl für all dies interessierte, belegt sein riesenhaftes Werk. Augustinus benannte mit seinen eben zitierten Worten demnach nicht eine Ausschluss-, sondern eine Vorrangregel: Es geht um *das Wesentliche* im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wenn es um die Seele geht. So gefasst ist die kühne Reduktion des Eingangszitats durchaus verständlich. Denn geht es um die Seele, so geht es um Antwort auf eine schlechterdings zentrale Frage: Wie ist das menschliche Wesen beschaffen, damit Gott ihm begegnet und damit es selbst sich Gott zuwenden kann? Der Begriff beschreibt anthropologische Sachverhalte so, wie sie auf den Kern der Beziehung

¹ Für den Druck bearbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg am 4.7.2012. Für ein instruktives Gespräch im Vorfeld danke ich Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek und für das Lesen der Korrekturen meiner Frau Brigitte Gallé.

² Augustinus inszeniert einen kleinen Dialog: «A. Ecce oravi Deum. B. Quid ergo scire vis? A. Haec ipsa omnia quae oravi. B. Breviter ea collige. A. Deum et animam scire cupio. B. Nihilne plus? A. Nihil omnino.» Soliloquia I.7; MPL 32, 872. Ein Überblick über Augustins Seelenlehre bei R. Teske: Augustine's Theory of Soul, in: The Cambridge Companion to Augustine, hg.v. E. Stump/M. Kretzmann, Cambridge 2002, 116-123. Eine ausführliche Würdigung von Augustins theologischer Psychologie müsste vor allem ihre Rolle in der Explikation seiner Trinitätslehre herausstellen, vgl. G. Brachtendorf: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes nach «De trinitate», Hamburg 2000; der moderne Klassiker dazu ist M. Schmaus: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, München 1927, Neuauflage Münster 1967. Über erkenntnistheoretische Aspekte informiert C. Horn: Seele, Geist und Bewusstsein bei Augustinus, in: Über die Seele, hg.v. K. Crone u.a., Berlin 2010, 77-93.

des Menschen zu Gott hin organisiert sind:³ Gott spricht Menschen an, will mit ihnen zu tun haben, bewegt sie, verändert sie. Menschen wiederum können darauf antworten, sich Gott zuwenden und ihr Leben davon gestaltet sein lassen. Nichts weniger als dies ist das Themenfeld einer theologischen Rede von der Seele.

In jedem der jetzt folgenden drei Schritte wird ein wesentlicher theologischer Aspekt der Rede von der Seele entfaltet. Und jedesmal wird miterwogen, wo Gesprächsgewinn und Gesprächsbedarf hin zu pädagogischem Handeln und zu den akademischen Disziplinen besteht, die damit verbunden sind. Es soll wahrscheinlich gemacht werden: Die Rede von der Seele benennt Wesentliches in der Theologie. Und genau dadurch eröffnet sie Gesprächsangebote zu Pädagogik, Didaktik und darüber hinaus.

I

Eine vorläufige Bestimmung dessen, was mit «Seele» gemeint sein könnte, beginnt mit einer Abgrenzung: Die Seele eines Menschen gleicht nicht einer unsichtbaren Substanz. Der Hauptfehler des Gedankens von der Substanz besteht nicht nur im vermeintlich alten Dualismus von Leib und Seele, der oft genug als Schreckgespenst beschworen und alsbald aus der Debatte gedrängt wurde. Die Vorstellung, als sei die Seele eine unsichtbare Substanz, führt aus einem anderen Grund in die Irre: Die weithin geläufige Vorstellung von «Substanz» schliesst deren Unveränderlichkeit ein. Substanz wird nachgerade unwillkürlich gleich Beharrungsvermögen und Selbigkeit gedacht. An diesem Punkt gilt es anzusetzen: Wer die Seele als Substanz im Sinne von etwas wesentlich Unveränderlichem denkt, läuft Gefahr, fehlerhaft zu abstrahieren – dagegen durchaus nicht, wer behauptet, die Seele sei unkörperlich.⁴ Der hier vorgeschla-

³ Vgl. C. Link: Art. Seele III.3, RGG Bd. 7, Tübingen 2004, 1103-1105.

⁴ Aus diesem Grund ist mit der folgenden Bestimmung auch nicht die Behauptung verbunden, es sei sinnlos, Seele mit Hilfe der Termini *ousia* oder *substantia* zu denken. Vielmehr weist die für Zeitgenossen häufigste Assoziation, die sich mit «Substanz» verbindet, in die falsche Richtung. Hier wie öfter ist zwischen dem tatsächlichen Klärungswert klassischer Termini und den Risiken ihrer Verwendung im heutigen Sprachgebrauch zu unterscheiden. In der Theologie wurde und wird über Alternativen zu den klassischen Begriffen diskutiert. So hat Gerd Theißen vorgeschlagen, die Rede von der Seele im Rahmen der spätantiken «Erfindung des inneren Menschen» zu verorten, und das im Rahmen einer Religionspsychologie des Neuen Testaments durchgeführt; vgl. G. Theißen: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, bes.

gene Gegenzug besteht darin, die Seele eines Menschen nicht als unveränderlichen Wesenskern zu verstehen, sondern als den *Prozess, in dem ein Mensch mit sich identisch werden will*.

Diese Bestimmung beruft sich auf Christof Gestricks Buch zum Thema. In diesem legt er eine bemerkenswerte Adaption der letztlich auf Aristoteles zurückgehenden Theorie von der Seele vor.⁵

Der Konnex zu Aristoteles bliebe im Einzelnen zu erläutern. Gedacht ist v.a. an zwei Aspekte: (a) Die erste der drei Definitionen in *De Anima* II.1 lautet: «Wesen als Form [*eidos*] eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat. Das Wesen aber ist im-Zielprozess-sein [*entelecheia*].» (412a, 19-21) Der Wunsch nach Identität mit sich als Hauptelement der Gestrickschen Bestimmung entspricht in etwa dem *eidos* bei Aristoteles – das klingt insofern überzeugend, als das Identitätsverlangen eines Menschen seine Körperlichkeit zwar prägt, aber mit ihr nicht zusammenfällt. (b) In *De Anima* III.4 bespricht Aristoteles die Vernunft als obersten Seelenteil des Menschen; er stellt auch Überlegungen an, ob und wie sie den Leib überdauert. Gestricks Überlegung, dass das Identitätsverlangen zu Lebzeiten unabschliessbar ist (s.u.), scheint hier vorgedacht.

Die Gestricksche Bestimmung lässt sich zunächst einmal aus der allgemeinen Lebenserfahrung verständlich machen: (Teil-)Prozesse dessen, mit sich selbst identisch werden zu wollen, zeigen sich in vielfältiger Weise. Das trifft etwa auf Partnerwahl und das Eingehen einer Beziehung zu, nicht minder auch auf den Moment, in dem das zu-Ende-Gehen einer Beziehung erlebt und sie durch Trennung oder Ehescheidung bewusst vollzogen wird. Die Fortführung der Beziehung wird in einem solchen Fall als Widerspruch zum Prozess der Ich-Identität erlebt. Das schliesst bei reflektierten Menschen die nicht leichte Frage ein, was beim damals stimmig erlebten Eingehen der Beziehung denn geschah und was sich zwischenzeitlich verändert haben mag.⁶ Genauso verhält es sich z.B. mit der

49ff.539ff. Das hier anfänglich zu Entfaltende entspricht am ehesten dem «transformativen Menschenbild», das Theiß bei Paulus ausmacht, vgl. 76ff.; das ist bei einem evangelischen Christen lutherischer Konfession nicht ganz überraschend.

⁵ C. Gestricks: *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt/M. 2009. Gestricks selbst geht auf die Motivverwandtschaft ausführlich ein, freilich unter generellem Blick auf altgriechisches Denken, vgl. 124-138.

⁶ An diesem Punkt ist die hamartiologische Seite von Trennung bzw. Ehescheidung aufzusehen, nicht etwa bei der Vermutung, das Scheidungsverbot sei eine moralische Norm,

Wahl des Studienfachs oder des Berufs, die, geschehen sie reflektiert, ohne Bezug zum Selbstentwurf nicht auskommen und ihn seinerseits nicht wenig beeinflussen. Sei es also die Beziehung oder die Berufswahl: Ohne den Prozess des Identisch-werden-Wollens mit sich erscheinen sie schlechterdings als nicht vorstellbar. Identitätsfragen wie ‹Wer bin ich?›, ‹Wer will, wer soll ich sein?›, ‹Wie kann ich mich auf das zubewegen, was mir als meine Person vorschwebt?› werden dabei gestellt und – übrigens auch dort, wo sie nicht satzförmig vorkommen, sondern durch den Lebensvollzug selbst ausagiert werden – bearbeitet und verändert. Fragen dieser Art stellen sich überdies immer mit Blick auf die Beziehungen, in denen man lebt. Deswegen ist Identitätsstreben immer in ein Beziehungsnetz eingespannt.⁷

Menschsein ohne solches Streben nach Identität mit sich gibt es nicht. Deswegen kann der grosse Satz gewagt werden, dass jeder Mensch eine Seele ‹hat, oder besser: beseelter Mensch ist. Dies ist die erste wichtige Pointe, wenn man die zu statische Idee von der Seelensubstanz als Gleichbleibendem verabschiedet und mit Gestrich sagt, Seele sei jeder und jede, weil jeder und jede im Prozess des Identisch-Werdens mit sich befasst ist. Blicke allenfalls noch festzuhalten, dass dieses Streben nach Identität mit sich nicht nur als intellektueller Prozess stattfindet, sondern auch als einer, der im Lebensprozess ausagiert wird: ‹Gemüt und Gewissen, Fühlen und Wollen, [...] Handeln und Unterlassen, Tugend und Untugend, sowie die Hoffnung und die Angst des Menschen›.⁸ Das alles beteiligt sich am Identitätsstreben, das ‹Seele› heisst. Die Seele ist ‹die Strebekraft, die einen Menschen zur Übereinstimmung mit sich selbst bzw. zur Identität zu bringen trachtet.›⁹

So weit eine erste Bestimmung des Begriffs ‹Seele›. Sie kommt bislang ohne theologische Elemente aus. Es führt jedoch kein langer Weg zu ihnen, wie

deren Überschreitung sanktionsbewehrt ist: Zwei Menschen erklärten einst, dass ihr jeweiliger Wille, mit sich identisch zu werden, ohne einander nicht zu praktizieren sei, und sehen nun, dass das – aus welchen Gründen auch immer – nicht mehr möglich ist. Die Entflechtung der doch vielfach verwobenen Identitätserzählungen fügt notwendigerweise Schmerzen zu, selbst wenn es sich um eine einvernehmliche Trennung handelt. Zur *hamartia* im theologischen Sinne wird Scheidung, weil der Identitätsprozess eines Menschen = Seele, dem hier Schaden zugefügt wird, letztlich in Gottes Handeln geborgen ist (s.u. III).

⁷ Gestrich: Seele (Anm. 5), 181.

⁸ Ebd. 140.

⁹ Ebd. 75.

deutlich wird, wenn man Christof Gestrichs nächsten Argumentationsschritt mitgeht: Das Identitätsstreben eines Menschen gelangt zu seinen Lebzeiten nie zum Ziel.¹⁰ Das Fragen, das Sehnen, das Suchen geht immer weiter. Bei Menschen, die entschieden «vor der Zeit» sterben, zeigt sich besonders deutlich, wie viel Pläne, Wünsche und Lebenslust zur Unzeit beendet wurden. Aber auch jemand, der lange lebt, sehnt, fragt, sucht weiter nach der Identität mit sich. Menschen müssen immer erst noch werden, auch wenn dieses Werden Formen annehmen kann, die für andere schwer zu entziffern sind. Ernst Bloch drückte das ein wenig wolkig, aber treffend wie folgt aus: «Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.»¹¹ Dieses Identitätsstreben wird durch das Erleiden des Todes abgebrochen. Das Übel des Todes besteht also nicht darin, dass die leibliche Existenz auf Erden aufhört. Vielmehr besteht es darin, dass das unabschliessbare Identitätsstreben in die totale Passivität versetzt wird.¹²

Entscheidend ist nun die Fortsetzung dieses Gedankens. Denn er könnte in die Richtung gedacht werden, die eine starke postmortale Kontinuität annimmt. Das zu Lebzeiten fragmentarische Identitätsstreben gilt dann als eines, dessen Gott sich nach dem Tode annimmt und das er zur Vollendung führt. Dem Identitätsstreben wird also gleichsam zugetraut, in die richtige Richtung zu gehen, und Gott handelt so, dass er die zu Lebzeiten entstandenen Defizite gnädig ausgleicht. Die Frömmigkeitspraxis mancher Zeiten und Weltgegenden kennt diesen Gedanken, und auch in der theologischen Literatur hat er seinen Niederschlag gefunden.¹³ Sein entscheidender Nachteil ist freilich, dass er sich von Wunschenken nicht unterscheiden lässt: Das Modell setzt voraus, dass der eigene Ich-Entwurf im Grossen und Ganzen stimmig ist, und erklärt Gottes Werk zum Erfüllungsgehilfen dieses Entwurfs. Das freilich ist nicht von der Idee von Gott als dem Lückenbüsser des Noch-nicht-Gewussten zu

¹⁰ Ebd. 140.

¹¹ E. Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt/M. 1970, 13.

¹² Gestrich: Seele (Anm. 5), 154.206.

¹³ Deutlich findet sich das in denjenigen Religionstheorien, die Religion als Kompensation für Daseinhärten verstehen, vgl. als ein Beispiel unter vielen D. Rößler: Grundriß der praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 71-75. Dagegen hat, um innerhalb der Praktischen Theologie zu bleiben, Henning Luther Einspruch erhoben, vgl. H. Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, München 1992, 22-29 u.ö.

unterscheiden und zieht völlig zu Recht Religionskritik der Feuerbach'schen Manier oder aus der funktionalen Religionstheorie auf sich.

Die Alternative dazu wartet mit einer theologischen Verstehenshärte auf, die – leuchtet der hier vorgetragene Ansatz ein – freilich nicht zu umgehen ist. Sie besteht darin, dass die Identität eines Menschen letztlich nicht bei ihm selbst ruht und dass selbstreferenzielle Denkmuster entsprechend nicht als hilfreiche Beschreibungsmittel gelten können. Theologisch wird als entscheidend mitgesetzt, dass das Identitätsstreben eines Menschen sich mit Gottes Werk und Willen konfrontiert sieht. Die eigene Identität ruht nicht in sich, sondern letztlich in Gott. In den Diskurs über die Seele kommt somit ein Moment der Exteriorität hinein, das eigener Aufmerksamkeit wert ist. Mit Christof Gestrich formuliert: «Die Freude der christlichen Hoffnung beruht nicht darauf, dass der Mensch am Ende etwas «geschenkt» bekommt, das er in seinem Leben nicht hatte und das er nun in einer andern Welt still genießen könnte. Sie stempelt die Menschen nicht zu «Himmelslohnempfängern», sondern erhebt sie zu Partnern Gottes. Ein christlicher Mensch sein bedeutet, das Bewusstsein in die eigene Biographie aufzunehmen: «Gott berücksichtigt mich; er wird mit mir zusammen sein Reich gründen; er fördert mich so, dass ich sein Partner werden kann, ihn liebe und ihn erkenne, so wie er mich liebt und erkennt. Dem nachzuleben ist der ganze Sinn meines Lebens [...]»¹⁴

Hier klingt ein zentrales Motiv aus Gestrichs grosser Studie zur Theologie der Stellvertretung an: Stellvertretung ist ein biblisch-theologisch zentraler Vorstellungskomplex. Gestrich geht es – auf einen knappen Nenner gebracht – um den Unterschied zwischen *Ego* und *Person*. *Ego* ist dabei dasjenige, was einem Menschen als «er selbst» zugänglich ist, in Selbstwahrnehmung und auch in Selbstentwürfen. Freilich gibt es daneben auch den Aspekt der *Person*, zu dem zentral gehört, dass Menschen von ihnen selbst unentdeckte und ungeahnte Seiten haben, die aber gleichwohl zu ihnen gehören. Über das, was sie zur *Person* macht, können sie nicht verfügen; es ist auf verschiedene Weisen dezentriert. Stellvertretung findet nun da statt, wo jemand am Ort der *Person* des Anderen steht, ihn als solche sieht und dorthin ruft. Für die Gottesbeziehung hat Gestrich diese Logik aus Gal 2,20 so formuliert: Es wird «im christlichen Versöhnungsgeschehen nicht einfach jedes Ich, das sich erhalten sehen und

¹⁴ Gestrich: Seele (Anm. 5), 208.

sich bewahrt wissen möchte, in diesem Wunsch unterstützt und bestärkt. Ermutigt wird vielmehr das Überschreiten dieses Ichs. Denn der Gott, der mich liebt, liebt nicht einfach das Ego, mit dem ich mich identisch fühle, sondern er liebt mich als die Person, in die er mich hineinruft. Versöhnt und in bestimmter Weise gebildet muß ich werden, weil ich mich als *diese* Person, in die Gott mich hineinruft, noch nicht kenne, suche, liebe oder habe. [...] Die Sprache der Versöhnung, die die Kirche Jesu Christi zu finden hat, dient deshalb einer solchen «Rettung der Phänomene» und der persönlichen Identitäten, die das wahrhaft humane Signum des geisterfüllten Zusammenfindens von Ich und dem Fremden tragen. Erst dieses Neue bin ich wirklich selbst. Erst wer mich so werden läßt, nimmt mir nichts. Ich will im Glauben gerade nicht so bleiben und nicht auf Dauer so «angenommen» werden, wie ich bin, sondern an mir erfahren, was ich von Gott her werden kann, damit ich bleibe.»¹⁵

So weit eine erste theologische Näherung: Die Seele ist keine statische Substanz, sondern das lebendige Verlangen des Menschen nach Identität mit sich. Dabei gilt, dass die Identität des Menschen letztlich in Gott ruht und dass Gott den Menschen zu dem ruft und zu dem verändert, wie er ihn liebt und wie er ihn haben will.

Anzudeuten ist noch, worin der Ertrag dieser Überlegung besteht, wenn man Theologie als eine akademische Disziplin in den Blick nimmt, die es auch mit pädagogischer Abzweckung und entsprechend mit Disziplinen zu tun hat, die ihrerseits auf pädagogisches Handeln reflektieren. Er besteht vor allem aus der Feststellung, dass «Seele» kein exklusiv theologischer Begriff ist. Bei «Seele» geht es nicht um einen opaken Sondergegenstand oder um einen, für den man erst «gläubig» sein muss, bevor man ihn sieht. Um Dinghaftigkeit im schlichten Sinne geht es selbstverständlich nicht. Aber dennoch ist die Seele irdisch und real – und damit Gegenstand auch anderer Disziplinen. Die Sicht auf die Seele ist dann, je nach akademischer Disziplin, eine verschiedene. Aber auf den Bezug zu ihr wird keine Wissenschaft verzichten können, die es in irgendeiner Form mit Bildung zu tun hat. Pädagogisches Handeln, das sich nicht um die

¹⁵ C. Gestrich: Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001, 324f. Eine ausführlichere Würdigung dieses Aspekts bei M. Hailer: Freundschaft und Stellvertretung, in: Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, hg.v. M. Hofheinz u.a., Zürich 2012, im Druck.

Seele der Schülerinnen und Schüler kümmert, ist schlicht kein pädagogisches Handeln. Es reduzierte sich auf das, was der grosse brasilianische Volkspädagoge Paulo Freire zu Recht als «Containerpädagogik» gebrandmarkt hat, nämlich auf das Abladen von Wissenspaketen in Wissensempfängern.¹⁶ Das Identitätsstreben der Schutzbefohlenen ist Kerngegenstand pädagogischen Handelns, will es denn diesen Namen verdienen.

Damit zeigt sich übrigens auch etwas, was für das Zusammenspiel von Theologie und anderen Wissenschaften wichtig ist: Wohl entfaltet die Theologie eine eigenständige Sicht der Dinge – eigenständig, weil sie vom Erinnerungsraum des biblischen Kanons und seiner semiotischen Bestände herkommt. Aber sie entfaltet eine eigenständige Sicht der *Dinge und Umstände*, von denen andere Disziplinen genauso betroffen sind, von Welt, Menschen und Zuständen, nicht etwa von irgendwelchen vagen Über- oder Hinterwelten. Theologie ist spezifische Welt-Erkundung, nicht Überwelt-Vermutung.¹⁷ Auf diese Weise entstehen die eigentlich interessanten Konvergenzen und Divergenzen mit anderen Disziplinen wie in vorliegendem Falle mindestens so, dass die Theologie den anderen Fächern – und sich selbst – das Nicht-Vergessen der Seele dringend ans Herz legt.

¹⁶ P. Freire: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek 1990, 57 u.ö.

¹⁷ In freundlicher Distanz zum Christentum optiert der Philosoph Hans Julius Schneider für diese Position, vgl. H.J. Schneider: Religion, Berlin 2008, 92ff.139ff. und bes. 153ff., wo Transzendenz als Gestaltwandel des Lebens, nicht jedoch als Überwelt gedeutet wird. Positionen wie diese stehen gegen ein offenbar kaum ausrottbares Vorurteil. In Teilen ist dieses so alt wie Kritik am Christentum selbst, wie sich etwa an der Auseinandersetzung zwischen Kelsos und Origenes Mitte des 3. Jahrhunderts zeigen liesse (Cels VI 3-11.17, sachlich ähnlich sogar schon knapp einhundert Jahre früher bei Justin dem Märtyrer, vgl. Apol. I.6); seine neuzeitliche Gestalt erhielt es vor allem in der Religionskritik Friedrich Nietzsches. Deutlich ist das etwa in Nietzsches Interpretation und Kritik asketischer Ideale: Genealogie der Moral III, Nr. 11-13.15-16 = Kritische Studienausgabe (KSA) 5, hg.v. G. Colli und M. Montinari, Neuausgabe München 1999, 361-367.372-377. Vgl. die Variation dieser Kritik im zwei Jahre vor der Genealogie der Moral erschienen plakativeren, aber durchaus nicht scharfsinnigeren «Also sprach Zarathustra», bezeichnend hier die Stücke «Von den Hinterweltlern» und «Das Eselsfest», KSA 4, 35-38.390-394. Christentum oder Theologie, die sich so gerieren, sind der scharfen Kritik Nietzsches zu Recht ausgesetzt – seine Annahme freilich, christlicher Glaube insgesamt falle unter dieses Verdikt, ist die unhaltbare Vereinfachung.

II

Die eben vorgestellten Bestimmungen für «Seele» sind im Rahmen evangelischer Theologie eher ungewöhnlich. Denn ihre Betonung der Externalität und besonders dessen, dass Gott mit der Seele etwas sie Veränderndes vorhabe, klingt nicht zu Unrecht nach einer starken Betonung der effektiven Rechtfertigungslehre, die evangelisch nicht gerade gängig ist – durchaus im Gegensatz zu Teilen der katholischen Theologie und vor allem der der Orthodoxie des Ostens. Auf interessante ökumenische Gespräche kann hier aber nur verwiesen werden.¹⁸ Der ungewöhnliche Gedanke «Gott ruft Menschen zu dem, wie er sie haben will» soll vielmehr für die Zwecke einer theologischen Psychologie noch konkretisiert werden, so dass hoffentlich zugleich klarer wird, dass die typisch evangelische Scheu vor der effektiven Rechtfertigungslehre wenig gute Gründe für sich hat. Dafür findet sich bei dem grossen jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas ein hilfreiches Argument. Levinas greift zu einem Bild, nämlich zu dem eines Gastgebers. Zwei Grundverständnisse eines Gastgebers lassen sich denken. Das erste und durchaus nahe liegende lautet: Der Gastgeber will dem Gast eine gute Herberge bieten. Er denkt über die Bedürfnisse des Gastes nach und bereitet Bewirtung und Nachtlager entsprechend vor. Der Gastgeber will seinen Gast herzlich willkommen heissen und dessen Bedürfnisse möglichst vollständig befriedigen. Diesem vielleicht vertrauten Verständnis wohnt jedoch eine erhebliche Einseitigkeit inne, der man gewahr wird, wenn man mit Emmanuel Levinas den anderen Typ Gastgeber denkt: Dieser Gastgeber weiss eben nicht alles über seinen Gast, sondern sieht in ihm den Fremden und Unbekannten. Aber er ist sich sicher, dass er ohne seinen Gast mit sich alleine wäre und dass er dieses Alleinsein als Verarmung und als reines Auf-sich-selbst-reduziert-Sein empfindet. Die Anwesenheit des Anderen erschliesst ihm ungekannte Wirklichkeit und auf zuvor ungeahnte Weise auch sich selbst. Deshalb ist letztlich auch die Bewirtung des Gastes keine Zierat, sondern folgt einer inneren Notwendigkeit der Überraschung und des Dankes.

¹⁸ Vorstösse hat die finnische Lutherforschung mit der Behauptung unternommen, Luther vertrete eine stark effektive Rechtfertigungslehre, die de facto auf eine Variante der theopoesis-Lehre des christlichen Ostens hinauslaufe. Eine Darstellung und Diskussion dieser umstrittenen und zugleich vielfach anregenden Arbeiten bei M. Hailer: Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaption, LuJ 77 (2010) 239-267.

Der Gastgeber im ersten Sinne zeigt sich als Wissender und Herr des Verfahrens. Er ist kognitiv wie pragmatisch der Souverän und der Gast der Bedürftige. Der Gastgeber im zweiten Sinn hat genau diese Souveränität nicht. Dass er seine Tür öffnet, ist nicht der überlegene Akt eines Souveräns, sondern wesentlich eine Bitte um die bereichernde Präsenz des ihm Unbekannten.

Überträgt man dieses sprechende Bild auf die theologische Psychologie, so ergibt sich zwanglos: Der Gastgeber steht für die offene Seele, die des Anderen bedarf. Levinas schreibt über sein zweites Hauptwerk *«Totalität und Unendlichkeit»* programmatisch: Es «stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar. In der Gastlichkeit erfüllt sich die Idee des Unendlichen. Daher definiert sich das Bewußtsein in seinem fundamentalen Bereich nicht durch die Intentionalität; in der Intentionalität bleibt das Denken *Adäquation* an das Objekt. Jedes Wissen, sofern es Intentionalität ist, setzt bereits die Idee des Unendlichen voraus, die *Inadäquation par excellence.*»¹⁹ Zu ergänzen ist allenfalls noch, dass Gastlichkeit nicht als theoretisches, sondern als pragmatisches Wissen verstanden werden soll, weil es sich in der Handlungsweise des Gastgeber-Seins vollzieht. Zwischen Gast und Gastgeber besteht eine «ethische Beziehung».²⁰ Seele, die empfängt, ist also nicht oder jedenfalls nicht nur Denkvollzug, sondern das Streben der ganzen Person, und damit immer auch in den Handlungsvollzügen präsent.

Diese kurze Rekonstruktion der Levinas'schen Anregung dient zunächst als Illustration der im ersten Abschnitt entwickelten Idee, dass das Identitätsverlangen namens Seele sich nicht im Ego-Bezug komplettiert, sondern von aussen zu der Person gerufen wird, die sie ausmacht. Das erlaubt Hinweise auf mögliche Anwendungen in anderen theologischen Disziplinen, unter ihnen zunächst in der Seelsorgelehre. Denn wenn es richtig ist, dass die Seele nicht nur aus dem Ego-Aspekt der Selbstkenntnis und Selbsthabe besteht, dann gilt doch, dass die eigene Identität nicht nur am eigenen Streben und den eigenen Entwürfen hängt. Die gastbereite Seele weiss gerade in Zeiten der inneren Not,

¹⁹ E. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 28f. Der Hinweis auf diese Arbeit stammt aus dem Abschnitt *«Inspirationen durch eine Philosophie der Gastlichkeit»* in J. Wohlmuth: *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005, 16-18.

²⁰ Levinas: *Totalität* (Anm. 19), 64.

dass sie nicht nur auf das selbst appäsentierbare Bild angewiesen ist. Das lässt sich unschwer zu einer Beschreibung des theologischen Kerns im seelsorgerlichen Gespräch ausbauen: Es unternimmt das Wagnis, dem Gegenüber das zuzusprechen, was es von Gott her sein darf.²¹ Vergleichbares gilt für die Religionspädagogik. Hier lautet der auszubauende Gedanke, dass Lernen in Sachen Religion heisst, Möglichkeiten zugespielt zu bekommen, die nicht aus einem selber sind, die aber aufhelfen, weitertragen, weiter entwickeln.²²

Das Bild mit seinen zwei Möglichkeiten, Gastgeberin oder Gastgeber zu sein, ist zwar «nur» ein Bild. Aber hinter dem Bild zeigt sich nicht weniger als eine Theorie der Seele. Sie besagt: Die Seele als das Identitätsstreben des Menschen tut gut daran, gastliches Identitätsstreben zu sein und zu wissen, dass nicht sie selbst Souverän des eigenen Identitätsstrebens ist, sondern dass sie sich von Gott zu der Person rufen lassen kann, die er als sein Gegenüber schaffen möchte.

Das ist ein Theoriepunkt von erheblicher Wichtigkeit. Identität als offenen und gastbereiten Prozess zu verstehen, ist gleichbedeutend mit der Grundentscheidung gegen einen neuzeitlich weit verbreiteten Typus von Identitätstheorie, nämlich gegen die selbstreferenziellen Modelle des Bewusstseins. Sie stellen die Möglichkeit des menschlichen Bewusstseins zum reflexiven Selbstbezug ins Zentrum. Gewissheit, Sinn, Identität entspringen wesentlich aus dieser Fähigkeit zum Selbstbezug und zur Selbstreflexion. Diese Theorien sind, wie bekannt, überaus beeindruckend und haben eine lange Tradition, die bereits in der Antike beginnt, namentlich bei Plotin und Augustinus, und die in der Neuzeit dann in der Linie von Descartes über Kant bis mindestens zum älteren Fichte führt. Die Nachgeschichte, namentlich in der evangelischen Theologie, ist gewaltig.²³ Freilich hat sie einen Nachteil an entscheidender Stelle, denn sie

²¹ Überzeugt das, so dürfte eine im Rahmen der poimenischen Bewegung der 1970er und 1980er Jahre oft geschmähte Studie wieder zu ihrem Recht kommen: E. Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge, München 1948. Entgegen der Karikatur, ein Thurneysen'scher Seelsorger kümmere sich nicht um die Befindlichkeit seines Gegenübers und suche vielmehr einzig den möglichen Bruch im seelsorgerlichen Gespräch (ad 114ff.) hin zur Verkündigung, hat Thurneysen das Moment der Exteriorität trefflich in den Blick bekommen. Markig, aber richtig: «Nicht der Seelsorger hilft. Gott hilft.» (304).

²² Vgl. I. Schoberth: Glauben lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie, Stuttgart 1998, 97ff., und die religionspädagogische Konkretion in dies.: Religionsunterricht mit Luthers Katechismus, Göttingen 2006.

²³ Freilich nicht nur in ihr! Seit kurzem liegt Thomas Pröppers monumentale Anthropo-

verlegt das für einen Menschen Entscheidende ins unanschauliche Innen und in den Selbstbezug. Die Beziehung zu Gott wird in der Folge zu einem Integral dieses Selbstbezugs. Das ist im Einzelfall theoretisch hoch aufwendig, im Ergebnis aber ebenso hoch reduktiv.²⁴ Mit einer anderen Denktradition, deren Hegel'sche Genährtheit unlängst Axel Honneth wieder deutlich gemacht hat, kann man dagegen halten:²⁵ Das Wissen um sich beginnt nicht in der abstrakten Innerlichkeit. Vielmehr fragt es nach dem *Ort*, an dem sich jemand befindet, und macht so die Exteriorität deutlich, die bei der Frage nach dem identisch-Werden mit sich zu Gebote steht. «Wissen, wer ich bin, ist eine Unterart des Wissens, wo ich mich befinde. Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist [...].»²⁶

logie vor. Ihr philosophisches Kernargument ist die im Wesentlichen an Fichtes früher Wissenschaftslehre gewonnene Beobachtung, dass Menschen wesentlich frei sind, weil die Synthesisleistung des Bewusstseins in jedem noch so bescheidenen Erkenntnisakt unüber-springbar ist. In der Folge entwickelt Pröpfer ein Konzept, das Freiheit wesentlich als Abwesenheit von externer Bestimmung versteht, also ein Konzept negativer Freiheit. Die soziale Verankerung von Freiheit gerät dann allerdings zum nachgelagerten Phänomen, was vielfache Folgen hat, nicht zuletzt in der theologischen Interpretation. Vgl. Th. Pröpfer: *Theologische Anthropologie I und II*, Freiburg ²2012, bes. 488-656.1458-1462.

²⁴ Trefflich auf den Begriff gebracht wurde dies von M. Welker: *Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle*, *EvTh* 64 (2004) 239-248, weitergeführt in ders.: *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 39-47.

²⁵ Vgl. A. Honneth: *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, bes. 81ff.237ff.612ff. Die anerkennungstheoretischen Grundlagen hat Honneth in einer Reihe von Studien entwickelt, vgl. beispielhaft: *Das Ich im Wir. Anerkennungstheoretische Studien*, Berlin 2010. Im Hintergrund steht eine Rezeption von Hegels Sozialphilosophie, die deren emanzipatorischen Momente herausstreicht, indem sie von der Einbettung in den Geistmonismus absieht und sie als konkrete Beschreibung vielfältiger Anerkennungsprozesse in den Blick nimmt, vgl. dazu A. Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001. Das ist u.a. deswegen bemerkenswert, weil auch von vernehmlich anders gelagertem theoretischen Hintergrund aus neuerdings wieder das Gespräch mit Hegels Rechtsphilosophie gesucht wird, namentlich vom in der Anlage ganz kantisch geprägten John Rawls im noch nicht lange zugänglich gewordenen nachgelassenen Werk: *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt/M. 2002, 425ff. Es scheint, als ob Hegels Rechts- und Sozialphilosophie mehr Interpretationen zuliesse, als namentlich die Schule Joachim Ritters es im deutschsprachigen Bereich für lange Zeit wahrscheinlich zu machen suchte.

²⁶ C. Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitliche Identität*, Frankfurt/M. 1996, 55.

Was nun den Beitrag eines theologisch so gefassten Seelenbegriffs zum Gespräch mit anderen an pädagogischem Handeln interessierten Disziplinen angeht, bedeutet dies, dass dieser den Charakter einer Provokation hat: Die Präsenz des Gastes bei der Seele gehört *zu ihr*, obwohl sie nicht *von ihr* ist. Dieses Momentum des Heterogenen und der Exteriorität ist in einer theologischen Theorie der Seele unüberspringbar. An dieser Sachlichkeit überprüft die Theologie alle Theorieangebote, die von Entwicklung, von Erziehung hin zum Eigenen sprechen. Vermutlich handelt es sich um einen der Punkte, der ihre bleibende Fremdheit im Hause der Wissenschaften markiert. Zu dialogbereiter Theologie gehört, das genau zu benennen. Mitgesetzt ist dabei, dass keine andere Disziplin das Moment des Heterogenen christlich-theologisch bestimmen muss. Aber ohne ein solches Moment fehlte der Seele das Entscheidende. Dass es auch aussertheologisch gute Gründe gibt, das Momentum der Heterogenität und Exteriorität stark zu machen, heisst genau nicht, man könne oder solle begründen, dass die christlich-theologische Interpretation des Heterogenitätsmoments die beste oder einzige sei. Die Theologie hat hier schlicht ihrer Sachlichkeit nachzugehen und in der Entfaltung für die guten Gründe dieser Sachlichkeit zu werben.²⁷

III

Der Levinas'sche Gedanken von der gastbereiten Seele soll jetzt im Rahmen christlich-theologischer Prämissen interpretiert werden. Bei Levinas selbst handelt es sich um ein offenes Bild: Er sagt gerade nicht, wer denn nun zu Gast komme – unmöglich im Rahmen seiner Prämissen, weil damit die Absolutheit des Andersseins des Anderen bereits wieder ins verfügende Denken eingehegt wäre. Nur die offene Seele hat eine Chance auf Begegnung. Nur sie kann erfahren, was es heisst, angesprochen zu werden, und nur sie sieht, wie Levinas sagt, das Antlitz des Anderen. Wegen dieser radikalen Offenheit denkt Levinas den Bezug zum Antlitz des Anderen letztlich als Gottesbezug. Denn im Anderen begegnet, wer heilt und aufrichtet und wer vom Selbsterhalt auf Kosten des Anderen abhält. In Weiterführung von Husserl'schen Beschreibungen von

²⁷ Ausführlichere Erwägungen zu dieser Ablehnung theologischer Letztbegründungsstrategien bei D. Ritschl/M. Hailer: Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte, Neukirchen-Vluyn ³2010, 62-67.232-239, ferner M. Hailer: Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 37ff.233ff.

Bewusstseinsformen zielt Levinas auf eine Bewusstseinshaltung, die Aufmerksamkeit ist, aber noch nicht Aufmerksamkeit *für ein Objekt*. Diese Bewusstseinshaltung erst wird der Präsenz des Anderen als Anderen inne: «Wachheit ohne Intentionalität, vielmehr Wachheit, die aus eben ihrem Zustand der Wachheit erst unablässig erweckt wird und dabei von ihrer Identität zur Nüchternheit für das Tiefer-als-sie-selbst gelangt. Subjektivität als Empfangen des Unendlichen, Unterwerfung unter einen sowohl innerlichen als auch transzendenten Gott. *In sich* Befreiung *von sich*. Freiheit des Erwachens: freier als die Freiheit des Anfangs, die sich als Prinzip festlegt.»²⁸

Christlich-theologisch kann hier angeknüpft werden. Zugleich sind Präzisierungen unumgänglich. Denn zur christlichen Rede von Gott gehört, dass sie christologisch expliziert wird. Gott, seiner Ungreifbarkeit und Ungegenständlichkeit wohl eingedenk, hat sich in Christus kundgetan. Eine unverzichtbare Themaregel jeder christlichen Gottesrede ist die Christologie.²⁹ Dieser Gedanke gibt dem Bild von der Gastfreundschaft einen Zug, den es bei Emmanuel Levinas dezidiert nicht hat und auch nicht haben kann: Der auf Gott hin offene Identitätsprozess ist auf Gott, den Vater Jesu Christi hin offen. Gott, der Menschen zu der Person ruft, die sie sein dürfen, hat sich in Christus gezeigt. Also zeigt er ihnen in Christus, wer sie sein und zu wem sie werden dürfen.

Das führt direkt in den Kern christlichen Redens von der Rechtfertigung. Eine kurze Erinnerung an Martin Luthers reformatorische Hauptschrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen» genügt hier: Er schreibt vom fröhlichen

²⁸ E. Levinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, München 2004, 65; vgl. ferner 150ff.229ff. Der Titel der deutschen Übersetzung lässt eine Assoziation in Richtung Gewalttätigkeit des «Einfallens» zu, die beim Original nicht aufkommt: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.

²⁹ Der Ausdruck «Themaregel» besagt nicht, dass jeder theologische Satz explizit christologisch sein muss – das käme einer Reduktion ersten Ranges gleich. Wohl aber muss sich jeder theologische Satz daran prüfen lassen, ob er mit der Behauptung, Gott habe sich in Christus selbst letztgültig der Welt zugewandt, kompatibel ist. In genau *diesem* Sinne ist Christologie Themaregel allen theologischen Sprechens. Auf den Begriff gebracht wurde dies u.a. von I.U. Dalferth: *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg 1992, 62ff.; ders.: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, passim. In Dalferths jüngeren Publikationen bleibt dieses Momentum erhalten, freilich kann man fragen, ob er die damit einhergehende grundlegende Provokation nicht herabzusetzen geneigt ist, wie etwa seine zurückhaltende Interpretation des Kreuzesgeschehens meinen liesse; vgl. ders.: *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011, 157ff.

Wechsel zwischen Christus und der Seele. Christus und die Seele treffen aufeinander, Christus übernimmt, was sie belastet, und gewährt ihr Neues und Heilwerden.³⁰ Christus steht stellvertretend da, wo Menschen hinkommen können, und ruft und lockt sie dorthin.³¹

Reflektiert man methodisch, was bei der christlich-theologischen Adaption der Levinas'schen Theorie geschah, so ergibt sich: Sein Bild von der gastbereiten Seele wurde nicht nur *berichtet*, es wurde *angewandt*. Zum Zweck einer theologischen Klärung wurde versucht, die Theologie gastbereit zu halten für den Fremden, den Anderen, in diesem Fall für die Theorie, das Bild von Emmanuel Levinas. Im Erfolgsfall bereicherte seine Anwesenheit als Gast die christliche Theologie und half, die christliche Rede von der Seele besser zu verstehen. Es handelt sich jedoch nicht um ›interpretatio christiana‹ von Levinas' Theorie. Genau weil sie so nicht vereinnahmt wird, gilt: Levinas half, die christliche Sache besser zu verstehen.

Ein Stück Gespräch der Religionen untereinander fand auf diese Weise statt, hier zwischen dem jüdischen Religionsphilosophen und einem christlich-theologischen Klärungsinteresse. Gastfreundschaft in diesem Sinne dürfte für das bedachte Gespräch der Religionen untereinander wichtig sein, weil sie nicht unbedacht das Fremde okkupiert und zu verstehen meint, sondern weil sie, durch die Anwesenheit des Gastes bereichert, das Eigene um Möglichkeiten angereichert findet, die es zuvor nicht hatte.

Aus diesem Gedankengang könnten die pädagogischen Gesprächspartner der Theologie Nutzen ziehen. Denn der Gedanke, nicht nur die Metapher der Gastfreundschaft als Theorieelement zu verwenden, sondern den Dialog methodisch als Gastbereitschaft anzulegen, gilt doch wohl auch für andere akademische Disziplinen, die Lehrer/innen für die multireligiöse Kultur ausbilden. Es geht nicht darum, gleichsam über den Religionen zu schweben und Gemeinsamkeiten festzustellen, denn das würde den Gedanken der Gastbereitschaft ad absurdum führen und doch wieder einen Gastgeber im Sinn des souverän Wissenden einführen.

³⁰ WA 7, 25f.

³¹ Das ist die rechtfertigungstheologische Grundlegung dessen, was oben (vgl. Anm. 15) als Struktur des Stellvertretungsgedankens bei Christof Gestrich ausgemacht wurde. Vgl. näher Gestrich: Seele (Anm. 5), 102-104.117.

Überdies gibt es eine solche Perspektive aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht. Das wäre detailliert in einer Auseinandersetzung mit der pluralistischen Theologie der Religionen, im deutschsprachigen Bereich namentlich mit Perry Schmidt-Leukel zu zeigen. Schmidt-Leukel verwahrt sich einerseits gegen eben die Behauptung, dass der religionstheologische Pluralismus eine Perspektive über alle Perspektiven beanspruchen würde, indem er diese Perspektive zu einer Hypothese erklärt.³² Dann aber legt er die Eigenart dieser Hypothese offen: «Daher muss strikt unterschieden werden zwischen der transzendenten Wirklichkeit als einer an sich unendlichen und daher ebenso unbegreiflichen wie unbeschreiblichen Wirklichkeit und jenen Vorstellungen und Beschreibungen, mit deren Hilfe in den verschiedenen Religionen auf diese transzendente Wirklichkeit verwiesen wird.»³³ In diesem Zitat zeigt sich, dass die leitende Annahme keine Hypothese ist, die sich zu bewähren hat, sondern vielmehr eine bereits in Geltung stehende Prämisse. Gilt sie, so sind alle Sätze der pluralistischen Religionstheologie sinnvoll, zugleich sind alle Sätze der inklusivistischen und exklusivistischen Religionstheologie als defizient erkannt – das entspricht dem Argumentationsduktus des Buches. Soll sie aber eine Hypothese sein, so stellt sich die Frage, an Hand welcher Kriterien sie überhaupt soll geprüft werden können. Da sie jedoch mit absoluten Prädikaten (‹unendlich›, ‹unbegreiflich›, ‹unbeschreiblich›) arbeitet, verbietet *sie selbst* diese Überprüfung: Unbeschreibliches ist eben keiner Beschreibung zugänglich. Dann aber liegt offen zu Tage, dass die ‹Hypothese› sich per definitionem gegen jede Überprüfung sperrt. Hier liegt ein Selbstwiderspruch vor, welcher zeigt: Wir haben es mit einer Setzung zu tun, nicht mit einer Hypothese.

Alternativen dazu kommen ohne differenzsetzende Wahrheitsansprüche nicht aus. Die Frage ist dann, wie genau solche Differenzen gesetzt werden, und ob sie auf jeden Fall etwas Negatives sind. Für die inklusivistische Theoriebildung schlägt etwa Reinhold Bernhardt vor, von mutuellem Inklusivismus zu sprechen, der dem andersreligiösen Gesprächspartner genau dasselbe Argument zugesteht, das vom christlichen Religionstheologen eingesetzt wird.³⁴ Jüngst hat Jürgen Werbick Argumente dafür vorgetragen, dass religiöse Rede immer Zeugnischarakter hat – Definitheit wie Vorläufigkeit religiösen Sprechens kommen hier zusammen.³⁵

Es geht also darum, den Anderen hereinzubitten und von ihm zu lernen und auszusagen, wie man im Rahmen des Eigenen versteht, was die Anwesenheit des Anderen auslöst. Ob der Gast – im vorliegenden Fall: der jüdische Phi-

³² P. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 184-188.

³³ Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen* (Anm. 32), 206, i.O. teilweise hervorgehoben.

³⁴ R. Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 206ff.

³⁵ J. Werbick: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Berlin/Münster 2011, 353ff.

losoph – dann alles billigt, was mit dem Geschenk seiner Präsenz geschieht: Darüber zu urteilen liegt nicht in der Kompetenz des Gastgebers. Vergleichbar zurückhaltend wird sich auch der eingeladene Gast verhalten, nämlich bedacht. Begegnung in Heterogenität ist wesentlich als Gastbereitschaft zu verstehen. Theologisch explizit zeigt sie sich als Gastbereitschaft dem Anderen, Fremden gegenüber, der Gott hereinbringt.

Abstract

Was man sich mit Hilfe des mitunter gemiedenen Begriffs ‹Seele› soll vorstellen können, wird im vorliegenden Aufsatz in drei Schritten gezeigt: Seele ist zunächst der Prozess, dass ein Mensch mit sich identisch werden will. Im Dialog mit E. Levinas wird im zweiten Schritt argumentiert, dass dieser Prozess des Identischwerdens einer ist bzw. sein sollte, der sich für die Begegnung mit dem Anderen gastbereit verhält. Christlich-theologisch wird das im dritten Schritt als Präsenz Christi bei der Seele ausgelegt und damit stellvertretungstheologisch interpretiert. Diese drei Bestimmungsschritte werden jeweils kurz daraufhin befragt, inwiefern sie Bestimmtheitsgewinne für den Dialog zwischen Theologie und Pädagogik bereitstellen, geht es der Pädagogik doch vorrangig darum, das Identitätsstreben von Menschen zu begleiten und zu fördern.

Martin Hailer, Heidelberg